

藩校教育の前提

——薩摩藩の場合——

沖田行司

はじめに

藩校は近世初期の寛永年間から明治四（一八七二）年の廢藩置県に至るまで、主として藩士の教育⁽¹⁾を目的として設けられた藩立学校である。その総数は約二九〇校にも及び、宝曆期を境として、藩政改革が盛んに行われるようになって幕末期に特に集中して創設されている。広義には、藩校は武芸練習所や医学所などの施設を含むのであるが、中心となったのは儒学の道德哲学を教育理念⁽²⁾として、四書・五経などの中国古典からなる人文学を教授する機関である。中期から後期へと時代が下るとともに、儒学の他に国学や洋学などの科目が併置され、カリキュラム及び等級制も整備されて、近代の学校形態に近いものとなってくる。

藩校の創設を促した一般的な要因としては、次のようなことが考えられる。たとえば、近世初期においては、備前岡山藩に見られるように、藩主の政治・経済の一元的支配化にともなう家臣の小領主的性格（中世的武士）の否定と

封建官僚（近世的武士）への転化という、幕藩体制の確立期における歴史的要因があげられる⁹⁾。中期から後期にかけては、商品貨幣経済による社会構造上の変化、つまり領主体制を支えた農村の分解とそこから派生した農民や下級武士の困窮化及び藩財政の逼迫など、徳川封建体制の持つ内部矛盾の顕現化という歴史的要因が考えられる。すなわち、こうした危機に直面した諸藩では、領主体制の再建を目的とする藩政改革に取り組むのであるが、その一環として藩校を設置し、教育を通して弛緩した封建秩序をイデオロギーの面で補強するとともに、有能な人材を発掘育成し、積極的に藩政を再建する封建官僚の創出に努めた。

このような歴史的要因に加えて、藩校教育の前提として、近世儒学の成立という文化の動向があげられる。徳川家康（五四―一六〇）による全国平定の後、社会的安定がもたらされると、それまでの五山学僧に代表された僧侶を中心とする旧知識人にかわって、藤原惺窩（五六一―一六五）をはじめとする新しい知識人グループ儒者が登場してきた。これらの新知識人は仏教の彼岸性を批判し、君臣・父子・夫婦・長幼・朋友などの社会関係に基づく秩序を重視する現世主義を主張することにより、近世封建社会に適合した思想¹⁰⁾を提供した。旧知識人階層であった僧侶と同じく儒者の多くは全国を遊歴し、大名の招聘を受けたり、私塾を経営するなど儒学を受容する裾野を拡大した。とりわけ、林羅山（五六一―一六五）が幕府に登用されて後、元来は林家の家塾の一部にすぎなかった聖堂が、幕府の保護の下にだいに官学としての性格を強めて行く過程は、儒学を公的な学問として位置づけるとともに、諸大名が儒者を登用し藩校を設立する上で大きな影響を及ぼした。

こうした一般的な要因の他に、藩校教育の前提として、藩校創設以前における自生的な教育形態が考えられる。武士が世襲の身分として、特権的な社会階層を形成することにより、他の農・工・商の階層とは異なる生活習慣や生活

目標及びその社会集団に特有の価値観をも同時に必要とした。これらは、中世の戦国武士の生活体験と儒学の受容により、武家社会の倫理として徐々に明確な形をとって行くのであるが、学校という教育機関が未だ創設されていない段階にあつては、こうした社会集団の存続をはかるための倫理や価値観の伝達は生活の場における教育作用を通しておこなわれた。従つて、この教育作用は必ずしも教師と生徒という関係を前提とした訳ではない。藩校創設以前の教育が如何なる内容と形態をとるかは、その藩が置かれた地理的・文化的特質や藩の社会構造上の特殊性等の、いわゆる風土性により異なる。この風土的特質は、しかしながら、それ自体で不可変的固定的に存在するのではなく、時代の歴史性に応じて更に新たなファクターを蓄積しながら、その教育形態及び内容を発展させる。

本稿においては、以上に述べた諸要因に留意し、薩摩藩における藩校創設以前の教育形態並びにその発展過程を明らかにしたい。

一 薩摩の儒教文化

薩摩藩は七七八百石の石高を有した外様大藩である。幕末から明治にかけての維新変革期には、公武合体運動を通じた体制改革から、後の倒幕勢力の形成へと至る過程において、重要な政治的役割を担うとともに、開国論を基調とした開明政策^⑩をいち早く採用し、日本の近代国家形成への大きな推進力となった。こうしたことから、薩摩藩の歩んだ方向は、近代日本を生み出す一つの模索であつたともいえよう。そのような中で教育が如何なる形態と位置を占め、どのような発展過程を辿つたかということを明らかにすることは、近世の日本における教育の歴史的役割を知

る上でも極めて重要な問題である。

薩摩藩の藩校である造士館が創設されたのは安永二（一七三三）年であり、藩校創設史の上では中期の終りに属している。しかし、中世から近世の初頭にかけて、薩摩には薩南学派という儒学の一大学派が形成されており、造士館の創設以前に既に近世教育の土壌が用意されていた。最初に、薩南学派の特質とそれが及ぼした影響について考えてみたい。

九州は歴史の中央舞台から見れば地理的には辺境に位置しているが、古代から鎖国下の近世末期に至るまで、外来文化の窓口として重要な位置を占めて来た。その中でも、薩摩は古代から遣唐使派遣の際の発着寄港地を有していたことなどから、夙に大陸文化の影響を受けるのに十分な地理的条件の下にあった。とりわけ、日明勘合符貿易がおこなわれた室町時代以降は中国・朝鮮・琉球との交通が繁多となり、中国へ渡る留学僧や貿易上の交渉及び通訳に従事する僧侶が盛んに往来するようになった。薩南学派の開祖として、薩摩に宋学をもたらした桂庵玄樹（一四三七—一五〇〇）もこうした僧侶の一人であった。

桂庵は応永三四（一四二七）年に周防山口で生まれた。九歳の頃に南禅寺に入り、その後建仁寺雲竜庵の惟正や東福寺の景召について儒学を学び、応仁元（一四七〇）年に国使の随員として明国に渡り文明五（一四七三）年に帰国するまで、仏典とともに宋学＝朱子学を学んだ。帰国後、桂庵は、当時禪宗に帰依して禅儒合一のもとに聖堂を建立して儒学を尊崇していた肥後菊地氏に迎えられ、朱子学を説いた。文明二（一四七〇）年には島津忠昌（一四三三—一五〇〇）の招聘を受けて薩摩に入国している。桂庵の宋学研究は薩摩において本格的におこなわれ、文明一三（一四八〇）年には島津家国老伊知地重貞の協力を得て、日本で最初の新注による『大学章句』を刊行した他に、程朱学の解説及び四書の読法に関する『家法和訓』や『四書集注』などを著述している。こうした桂庵の儒学研究は「点法を経学の全体」とみる中世

儒学と同一の方向を有しながらも、それにとどまらず、朱子学の「心法」と仏教の「見性」とを折衷した中に、精神生活の抛り所を求めようとする極めて思想的な意味をもなったものであった。しかし、全体としてみるならば、それは政治に連結した実践倫理の修得というよりは、寧ろ、詩文を通しての「詩的・芸術的な人生観照⁶⁾」という人文主義乃至教養主義的性格を色濃く有したものであった。

桂庵の朱子学研究は主として月渚・一翁・文之・如竹らの僧侶によって受け継がれたが、その中でも桂庵の学問を大きく発展させたのは南浦文之（一五六一—一六〇〇）である。文之は名を玄昌といい、後に南浦と号した。幼年期に、桂庵の学統をくむ僧侶天沢のもとで法華経などを学んだ後に、天沢の紹介により一翁の門に入り、儒学を学ぶようになった。一翁のもとで、文之は本格的な朱子学研究に取り組むのであるが、当時日本に帰化していた薩摩在任の明の儒学者黄友賢を通して更に朱子学研究を深め、『周易』に和点を施したほかに、桂庵の『四書集注』の和点を整理訂正し、後に広く流布された「文之点」として完成させた。文之の儒学上の特質については後に論じることにして、近世思想の主流となった儒学、就中朱子学が、何故に諸国にさきがけて薩摩に定着し、薩南学派という儒学の一大拠点を築きあげるに至ったかという問題について若干の考察を加えておきたい。

冒頭にも述べておいたように、九州は地理的にも大陸に近接しており、とりわけ薩摩は古代より大陸との交通路が開けていて、外交関係を通して中国文化の直接的な受容が可能であったことが第一の要因としてあげられる。次に、平安時代から文化の中心地であった京都においては、朝廷の権威を背景とした明経・紀伝等の師行家学があり、四書・五経はいわゆる制禁の書とされていたが、京都から遠く離れた九州の地においては、こうした権威の束縛から比較的自由に新注を主唱することができたことも、大きな要因となっていると考えられる。第三の要因として、当時、地

方政権を樹立した西南地域の戦国大名が、既に室町幕府や朝廷と結びついていた既成思想ではなく、新しい学問¹¹宋学に「自らの精神的權威及び統治理念¹²」を求め、それと即応した形で五山学僧を中心とする在京の知識人が戦乱の渦中にあつた京都を遁れて地方に流出し、これらの戦国大名に迎えられたことなどがあげられる。それでは、桂庵を始めとして文之に至るまでの儒学の教養を有した禅僧は、戦国大名である島津氏の領国統治において如何なる役割を担っていたのであろうか。

禅宗と武家の結びつきは鎌倉時代の新仏教の発展とともに一般的な傾向となり、島津氏においても、桂庵の招聘以前より、虎森・南仲・石屋等の禅僧が帰依を受けて法筵を開いており¹³、特に桂庵を厚遇した島津忠昌はその少年時代に禅宗の喝食として修養したといわれている¹⁴。しかし薩摩におけるこれらの禅僧の担った役割は、武士の統領としての島津氏の精神生活もしくは統治に関する教養や知識を保障するにとどまらず、中国や東南アジアとの交易・外交上の事務を担当する、いわば実務家であつたことにその特質が見られる。たとえば、桂庵は当時の日明貿易の開港地として琉球や中国の船舶が来航していた日向鉄肥（現在の宮崎県日南市）の安国寺に入り、外交責任者であつた島津忠兼を補佐して外交の任にあたり、また文之は義久・義弘・家久と島津家三代にわたつて、琉球・中国及び安南との通商貿易における外交文書の作成¹⁵に携わるとともに、政治顧問として、秀吉や家康に対して島津氏の政治的立場を代弁したともいわれている¹⁶。こうした実務と同時に、「入りては公側に侍読し、出でては第¹⁷を聚め日に新註を講じ、以て斯道を弘め務めて己の任と為す。公族大夫より群士浮屠之属に至るまで朝野靡然として嚮慕せざるなし¹⁸」というように、桂庵は島津忠昌をはじめ勝久・国久・忠廉などの島津氏一族や伊地知重貞のような重臣に、『大学章句』や『書経』をテキストとして、領国統治の實際に必要な儒教的政治理念¹⁹を説いている。そうして、桂庵の『学

『圃亭記』によれば、「国久公の継で国を保つや、存ずる所は仁、好む所は義、見ること遠く慮かること深し。嘉政日に聞く⁴⁰」というように、島津国久の統治が儒教の「仁」と「義」に則っておこなわれていたと記されている。

中世においては、こうした為政者の政治的教養は一般に学問所または寺院において形成された。学問所は、古代律令体制下に設けられた大学寮などの教育機関が衰退した後、皇室や寺院に設置されたが、鎌倉時代には武家社会にも浸透して、建暦三(三三三)年には源実朝によって「学問所番」という職制が立てられるに至っている⁴¹。しかし、学問所が將軍家より一般の上級武士へと普及するのは室町期においてである⁴²。この学問所は、政治を担当する大名もしくは重臣の個人教授としての広義の成人教育の「場」と考えることができるが、それが教育形態上からする「教場」に限定されたものでなく、政治上の議論や詩歌の会及び謁見等の多重目的を有したものであった。これに対して、寺院教育は五・六歳から三・三歳までの少年を対象とした教育機関である。本来は僧侶養成を目的とするものであったが、鎌倉初期の頃より世俗化されて武家や庶民の子弟に開放され、一定の期間寺院で生活し、読み書き等の初等教育を受けた後に下山するという風潮が広まったといわれている⁴³。

近世以前の薩摩において、学問所が設置されていたことを証明する明確な史料を筆者は発見するに至っていない。しかし、先に引用した『漢学紀源』の桂庵に関する史料の中に「入りては公側に侍読し、出でては第を聚め……」とある。更に文之の頃になると「吾府君義弘公、先生を民間より擢き諸左右講武の暇に置き、先生をして道義を講ぜしむ⁴⁴」とあるように、島津義弘は薩摩在任の明の儒者黄友賢を登用して講義をさせている。このようなことから、島津氏においては、学僧または儒者を招き講義をさせるといふ風潮がかなり一般化していたことがうかがわれ、学問所乃至はそれに類似した「場」が設けられていたと考えても不自然ではない。また、寺院教育に関しては、一四世紀の

末期からの薩摩における禪宗の勃興とともに盛んになり、島津氏の一門である伊集院氏からは先に述べた南仲や石屋などの僧侶が出るなど、島津氏をはじめ一門・重臣の子弟の初等教育を施す「場」として普及していたことは明らかである。そうして、文之の師にあたる一翁の時代には「吾師一翁和尚、郷校に於いて教授すること年尚し⁴⁴⁾」というように、一六世紀の中頃になると「郷校」という名称が用いられ、学校という觀念が形成されていたようである。郷校における一翁の教育について、文之は「其人を教ゆるは孔夫子の諸弟子におけるがごとし。各其材之高下に随い、成就の後、学以って世の用たらんことを欲す⁴⁵⁾」、つまり、生徒の個々の資質に従って、いわゆる個性教育を施し、しかも、「世の用」となるような実用的な性格をもった教育であったと述べている。薩南学派の寺院教育の内容が如何なるものであったかは、更なる史料の発掘と精緻な考察を必要としなければならないのであるが、単なる「読み・書き」にとどまらず、極めて高度な教育形態と内容を有したものであったことがうかがわれる。次に、こうした教育形態を通して、儒学がどの程度の影響力を持つて武家社会に浸透したかという問題について考えてみたい。

桂庵以降の薩南学派の禅儒合一の立場は「皆釈に隠れて博士家の忌諱を避くるに起る⁴⁶⁾」というように説明されているが、桂庵により新注の宋学が講義されたこと自体が既に博士家の忌諱に触れることであり、これは説得性に欠けている。後述するように、薩南学派の本領は禅儒合一にあったと見るべきであろう。ただ、桂庵の時代と文之の時代とは儒学の捉え方がかなり異なってくるが、当初においては、儒学の及ぼした影響は必ずしも直接的なものではなかった。たとえば、薩摩における武士の処世訓として、中世から近世を通して広く流布された「日新いろは歌」において、薩南学派の儒学が如何なる形で中世武士の日常倫理の中に浸透したかを如実に知ることができる。「日新いろは歌」は一六世紀の中頃に島津忠良（一四四一—一五〇六）によって書かれた。島津忠良は愚谷軒または日新斎と号し、島津

氏の一族である伊作家に生まれている。後に、実母である常盤の再婚により、伊作・相州の兩國を統治するのであるが、忠良の子貴久が島津宗家を継ぐと、貴久を補佐して薩摩・大隅・日向の三州を統合するなど、いわゆる島津氏中興の名君と称された。忠良の思想形成、就中その教育上に大きな影響を及ぼしたものとして、薩南学派の儒学と仏教があげられる。忠良の実母である常盤は桂庵から『論語』・『大学』等を学び、忠良の養育に儒教的教養をもつてあつたといわれており、『漢学紀源』によれば「但、桂庵則ち永正五年に歿す。時に、君年十七。其講説を聞くこと、亦謂う無きに非ず」と推察されているように、忠良が桂庵から学んだ可能性も考えられる。そうして、後に忠良は桂庵の高弟の舜田及びその弟子の舜有に師事し、「桂庵の儒説を参え、内外孔釈を綜究し、並び伝え、以つて之を君に授く」というように、儒学と仏教をあわせて学んでいる。また、中世の上級武士の子弟教育について既に見てきたように、忠良も、伊作海蔵院の真言宗僧侶頼増の下で寺院教育を受け、仏教に馴染んでいる。そうして、後には田布施の常珠寺僧侶俊安のもとに参禅し、ついに晩年には自ら剃髪して日新斎と称するに至つた。こうした忠良の思想形成上における特質を前提として「日新いろは歌」を見た場合、中世武士の精神的背景がより明確に理解できよう。

「日新いろは歌」は、武士の日常生活に関連した教訓を中心とした四十七首の歌によって構成されている。冒頭で「古への道を聞いても唱へても我が行にせざば甲斐なし」と歌われているように、学問を極めて実践的に捉えようとするところに「日新いろは歌」の特質がうかがわれる。近世武士の学問の受容形態が多分に觀念的であり外在化された規範主義の傾向を有していたのに対し、「日新いろは歌」においては、生活に則して、学問なり知識が受け容れられようとしている。後に述べる「日新いろは歌」の持つ思想的折衷主義の要因の一端をここに見ることができるのである。また、「不勢とて敵を侮ることなかれ多勢を見ても恐るべからず」や「心こそ軍する身の命なれそふれば

生き揃はねば死す」という、戦場における武士の在り方、つまり、生活体験に根ざした中世的武士道を説く一方、「ひとり身をあはれとおもへ物ごととに民にはゆるす心あるべし」というように、寄るべき所のない弱者や民衆には寛容の精神で接するという仁政思想や、「もろもろの国やところの政道は人にまづよく教へならはせ」という政治観、つまり、民衆教化を政治の基本に置くなど、いわゆる近世的な統治理念を明らかにしており、これらは儒学の影響を受けた政治理念であることはいまでもない。しかし、こうした儒学の影響も、個々の武士の生活にかかわる倫理の次元においては、最初に述べたように、必ずしも直接的な形をとらない。たとえば、近世武家教育において重要な意味と大きな比重を占めた「忠孝」に関して、「日新いろは歌」では次のように表現されている。「めぐりては我身にこそはつかへけれ先祖のまつり忠孝の道」つまり、武士の存在意義にかかわる道徳的な絶対命令としてではなく、結局は廻りまわって自己の利益になるという、功利的な立場から説明されている。これは、下剋上の時代に生きた中世武士と藩という限定された身分秩序の中で一方的な忠誠を要求された近世武士との性格の相違に基づくものでもある。この他に、「願はずば隔もあらじ偽の世に誠ある伊勢の神垣」というように、当時の武士の間で生活習慣となっていた伊勢・熊野参詣等に見られる神祇信仰や、「憂かりける今の身こそはさき世とおもへば今ぞ後の世ならん」という仏教の輪廻思想などが反映されている。

以上のように、「日新いろは歌」は神・儒・仏の三教折衷主義からなり、生活意識とかがわるるところにおいては、儒学の実践道徳よりも神・仏の二教を基調として説かれている。忠良は毎月数回にわたり、家臣の子弟を集めて「咄」と称する会合を開き、四書の講義を交えて「義理の咄」や「忠義の咄」を聞かせて、その啓蒙につとめたといわれている⁸⁹。しかし、天文八（一五五九）年に出された忠良・貴久の連判による十一カ条からなる「掟」の中で、「領地多き衆

は七書を習ひ、人数かけ引、昇具、太鼓之合図、作法常々調練あるべき事^四」と述べ、武士に必要な学問として、宋学^一朱子学が本領とする四書ではなく、武経七書をあげている。武経七書とは、孫子・呉子・司馬法・尉繚子・三略・六韜・李衛問答書からなる兵学書である。このように朱子学の持つ、自然と人性とを貫く宇宙論を骨子とした哲学体系を理解することよりも、戦乱の時代にあつて、実用的見地から学問を捉えようとする姿勢がうかがわれる。ここに、政治学としての儒学を受容しつつも、生活倫理としては仏教や神祇信仰から説かれた「日新いろは歌」の思想的折衷主義の特質が生み出されるに至つた要因が見られる。こうした儒学を受容形態は、中世社会という歴史状況を反映したものでもあつた。たとえば、「日新いろは歌」における三教折衷主義は、忠良の思想形成の産物であるばかりではなく、同時に、中世武士を取り巻き、彼等の生活意識を規定していた時代精神の表明に他ならなかつた。つまり戦国大名の立場において、宋学という新思想を受容しつつも、それを生活の次元で思想化し、また教化として家臣に浸透させようとした際、既に生活習慣の中で武士の生活意識と深くかかわっていた仏教や神祇信仰などの土着化された思想を媒介乃至はそれとの折衷を前提としなければならなかつたのである。それは、視点を變えて見れば、藤原惺窩以降の近世儒学と比べて、桂庵や初期の薩南学派の儒学がその内部に対抗思想を意識しなかつたことから来る、いわば思想としての自立性の脆弱さにも起因する。

一一 薩南学の変容と藩儒の出現

桂庵の時代からほぼ一世紀を経て登場してきた南浦文之（文之玄昌）において、近世社会に向けての薩南学の思想

発展の軌跡と、近世藩儒としての性格及びその思想的特質を見ることが出来る。この章では、文教専従者としての藩儒が薩摩藩に導入される過程を、中央における徳川幕府の文教政策との関連の中で明らかにしたい。

文之が島津氏と深いかかわりを持つようになったのは、天正一四（一五六）年に使者として豊臣秀吉に謁見し、領地問題に関して島津氏の立場を代弁したことにはじまる。文之が、それまでの薩摩の禅僧がとってきた立場、つまり、戦国大名の保護を受けつつも、武家社会に自己の存在を規定せず、いわゆる出世間的な自らの世界を有し、そこから外交文書の作成等の事務及び教養や領国統治に関する政治上の助言を与えるといったものとは異なり、家臣の一員としての性格を強め、儒学を媒介として島津氏にかかわるのは慶長四（一五九）年以降といわれている⁸⁰。それは同時に、「徒らに記誦の力を費して、未だ能く其義理を弁⁸¹」えない記誦訓誥を専らとした従来の薩南学における儒学の質的転換を意味している。すなわち、禅儒合一の下での外典としての儒学が逆転し、儒学の実践性が前面におし出されてくるのである。こうした傾向は、桂庵以降の薩南学派の一世紀に亘る歩みの中で、徐々に形成されてきたものに他ならない。たとえば、文之は師の一翁について次のように述べている。

予昔少年の時、老師の諸生に誨えて曰くを聞く。人の学を為す、汝其要を知るか。蓋し文辞を為さずして其人たるの道を学ぶのみ。其之を学ぶは父に事うるの孝を以て之を君に移し、以て之を忠と為す。兄に事うるの弟を以て之を長に移すと朋友とは、以て之を順と為し、之を信と為す⁸²。

文之は少年時代に一翁から、文辞を通して人間としての教養を深める桂庵の教養主義とは異なり、社会における具体的な人間関係の中での道徳実践の学としての儒学を学んだのである。そうして、文之に至って、それは朱子学のいわゆる「義理学」という形で明確にされるのであった。文之によれば、「天下の達道に五つあり。曰く、君臣・父子

・夫婦・昆弟・朋友也。之を行う所以のものに三つあり。曰く、知・仁・勇也。此の三つを行うもの一つあり。曰く誠也。」というように、「誠」という道徳的な実践理性が人間爲の根本とされている。ちなみに、朱子の『中庸章句』では「誠は天の道也。之を誠にするは人の道也。」とあるように、「誠」は天と人とを連結する普遍的性格を有したものとされている。こうした道徳行為の普遍性に対して、文之は「世の用」となる学問については次のような個別性を展開している。

大凡人の天地の間に生れたるもの、其業なきこと能はず。人々其業を勤めて之を有道に正すもの、是れ之を学と謂ふ。農は圃を為らんことを学び、商は貨を殖えんことを学ぶ。皆な其業なきこと能はず。士たるものの学、各々其道を学ぶ。道なるものは男女上下各々其道を異にす。所謂人倫日用の為す所也。

すなわち、人間を具体的な社会関係、つまり封建的身分社会における職分においてとらえ、各々の職業に依じて学ぶことが学問であるというのである。その中でも、武士は如何なる学問をするべきであるかということに関して、文之のこのようなエピソードが残されている。国家老伊勢貞昌が雪に興じて詩文を作り、文之のもとに送ったところ、文之はこれを破り棄ててしまった。この所業に対して、貞昌が怒ってその理由を詰問すると、文之は「足下要路ニ当リ国家ノ大任ヲ重クス。如斯風雪ニ至ラバ何ソ貧民ノ寒苦ヲ慮ラズ徒ニ詩賦ヲ巧ニシテ雪ヲ興スルヤ」と答えたといわれている。つまり、国家老という重要な政治的立場にある人間にとつては、風雪に詩情を興する以前に、風雪によってもたらされる貧しい民衆の寒苦を考えなければならないというのである。また、文之は「章句文義に牽るは儒生の学也。務めて其要を得、之を平業に措くは人主の学也」と述べ、儒生（学者）の学問と人主（為政者）の学問とを区別し、為政者Ⅱ武士の学問は統治に益のない章句文義ではなく、政治に必要な心術であり、「務めて其要を得

るは其心を正し、其身を修め以てそれを国家に及ぼす⁽³⁸⁾」ものでなければならぬと述べている。つまり、武士の職分に規定された学問とは政治学に他ならなかった。文之は文武両道を説明する中で、政治学としての学問を明確にしている。

本邦武家者流、文を学び武を講じ以て我業と為す。蓋し世治むれば則ち文を以て民を愛し、大いに国家の衆を服す。世乱るれば則ち武を以て敵を威し、全く封疆の界を衛る。此に由つて之を觀るに、文武豈に偏廢すべけんや⁽³⁹⁾。

ここにおいて、「文」すなわち学問は武士の教養及び人生觀を構成する精神的支柱の域を出て、大平の世における国家経営の方法として、政治に欠くべからざるものと認識されている。そうして、政治学としての学問は「堯舜の道仁政を以てせずんば天下を平治する能はず。至なる哉言也。夫れ天下を治むるは法度無く可らず。仁政は天下を治むるの法度也⁽⁴⁰⁾」というように、同時に法律による統治という觀念をもうみだしたのであった。文之のこうした学問觀の島津氏に及ぼした影響の例として、国家老伊勢貞昌が藩主光久に差し出した勸学を内容とする建白書をあげることができる。

何事モ学文ノ道ヲ以テ御政道於有之ハ當末共ニ日出度可有之御座候。学文ノ道ハ手ヌルキ杯ト申人モ有之候へ共夫ハ一旦理早キ様ニ候得共万事不致首尾諸人同心申間敷候間其御心持專一ニ奉存候。世上ノサタヲヨクノ聞召其上ニテノ尊慮御尤タルヘク候哉。
堯舜ホドノ大聖人サヘ辻々ニ人ヲ立置レ或ハ庭ニ諫ノ鞞ヲオカレ世上ノ物沙汰ヲキカセラレ天下ノ政道御座候。天下國家ヲ治メラレ候儀カカラザル儀御座候⁽⁴¹⁾。

貞昌によれば、信長や秀吉の政權が永続しなかったのはその政治が学問に基づかなかつたためであると述べ、光久に学問修養を説いている。

禅儒合一の立場から、悟りの境地に至る自己修養の手段すなわち外典としての儒学をこのように世俗化して行く過程において、政治思想と同時に儒学が本来有している「教化」という極めて教育的な特質が濃厚に現われてくるのである。しかし、教育が学校という形態をとり、制度的に確立され、儒教倫理が教育思想として一般化して武士の日常的な生活規範となるには、「武」が優先する生活状況、つまり戦国乱世の終焉と近世社会という新たな歴史状況の出現を俟たねばならなかった。文之が島津氏に任せ、そうしてその思想を鮮明にして行くのは、まさにこうした歴史の過渡期においてであり、徳川幕藩体制が生み出され、島津氏も近世大名としてその中に組みこまれて行く時期に他ならなかった。文之が朱子学の立場に基づきその実践性を深めるに至ったのは、このような歴史的な客観的要因もさることながら、京都嵯峨法輪寺の僧侶恭畏との論争による文之自身の思想的立場の自己確認という主観的要因も無視できない。恭畏との論争については既に先人の精緻な研究⁹⁾があり、ここでは簡単に触れておくにとめておきたい。これは、伝統的な師行家学を背景とした恭畏が、桂庵以来の薩南学に立脚した文之の訓法に関して論争を挑んだことに端を発している。文之と恭畏の論争が如何程の広がりや深みを持っていたかについては諸説の分かれる所¹⁰⁾であるが、すくなくとも、この論争を通して終始朱子学¹¹⁾新注の立場に依拠した文之が旧注の立場に立つ恭畏との対立によって、自己の思想を鮮明化する契機としたことは充分に考えられることである。

文之の後、近世初頭の薩南学を受け継いだのは如竹散人（一五七—一六五）である。如竹は青年時代に京都本能寺で法華經を学んでいたのだが、当時の京都においては藤原惺窩が四書新注を講じており、同僚僧の多くが惺窩について学ぶ中で、如竹は「此の学、薩藩に出ず¹²⁾」ということから薩摩にもどり、文之に師事して朱子学を学ぶようになった。如竹の学問は文之の学統をそのまま受け継ぎ、「博を務めず、尤も四書を精にし、詩賦を好まず¹³⁾」というように、四

書中心の「義理学」に基づいた実践学に重きを置き、藤堂高虎や琉球王の招聘を経た後、寛永一七（一六四〇）年に禄高二百石をもって島津光久のもとに出仕した。

文之や如竹に学んだ藩士を除いて、桂庵以来薩摩の文教を担ってきたのは、主として僧侶階層であったが、寛文二（一六六二）年には林羅山門下の菊池耕斎（一六六一—一六八三）が薩摩江戸藩邸において儒職として登用された。耕斎は字を東勻と称し、幼年時代に藤原惺窩門人の菅得庵のもとに学び、一六歳の時に林羅山に入門している。耕斎は一時薩摩に赴き禄高五百石の厚遇を受けたが、主に江戸藩邸において島津光久の嫡孫である綱貴や家臣の教育にあたった。ここに至って、薩南学派とは異なる儒学が初めて薩摩藩に導入されたのである。この頃になると、儒職という文教専従者としての儒者の職分が漸く明確になってくる。たとえば、備前岡山藩においても、万治元（一六五九）年を境として、羅山門下の朱子学者が文教専従者として登用され始めている⁶⁹。これには、儒仏分離という思想上の大きな転換と幕府における儒者としての林家の占める位置の変化などが大きな影響を及ぼしている。ここで、林羅山及びそれ以降の林家の位置と幕府の文教政策の概要を見ておきたい。何故ならば、中央における思想傾向なり文教政策などは儒者の地方遊歴や出版文化の発達により地方に伝播したであろうし、とりわけ寛永一二（一六三五）年に制度化された参勤交代及びそれにもなつて設置された江戸藩邸が国元に及ぼした影響は非常に大きなものであったと考えるからである。

桂庵ら中世における薩摩の禅僧が島津氏に仕えたのと同様に、徳川幕府の初期の頃には崇伝・承兌・元佑・天海などの僧侶が家康の側近に控えており、林羅山もまた剃髪して道春という僧名で登用された。そうして、その役割は幕府の外交文書の作成や古本の書写及び刊行、それに武家諸法度の作案などであり、しかもそれは必ずしも儒者としての独占的なものではなかった。しかし、三代將軍家光の時代の寛永六（一六三〇）年に、羅山及び弟の信澄に僧侶の極位

である法印の位⁶⁰が授けられ、翌年には上野忍岡に家塾のための敷地五三〇〇余坪が与えられるなど、破格の厚遇を受けるのである。次の家綱の時代の寛文元(一六六一)年には林家の孔子廟が幕府の資金により修築され、寛文四(一六六四)年には林家の家塾である弘文院の中に幕府による「本朝編年録⁶¹」編纂事業のための史料収蔵庫が設置されている。また、この事業遂行のために、林家の塾生に月俸九十五人扶持が与えられていたが、完成後も継続して給せられることになり⁶²、林家の家塾は徐々に公的な性格を強めてくる。このように、林家と幕府の関係が密接になるにつれて、幕府の文教事業⁶³からは僧侶の姿が消えて専ら林家の独占するところとなった。こうした傾向を決定的にしたのは、五代將軍綱吉の文治政策である。綱吉は將軍職に就いた延宝八(一六六〇)年九月に林信篤を召して『大学』を進講させて以来、毎月三回の定期的な進講を命じ⁶⁴、元禄三(一六九〇)年八月には老中及び諸役人を集めて綱吉自ら『大学』を講じ、毎月一回四書を講義することを定例化した⁶⁵。そうして、元禄四(一六九一)年一月に林信篤に束髪を命じ、従五位下に叙して大学頭という役職を与えた。ここに至って、儒者の職分が、公的にも僧侶とは異なる独立した文教専従者として明確にされることになるのである。同年二月には官費をもって昌平坂に聖堂が新築され、官立学校としての体裁を整えて行くのであった。こうした綱吉の文治政策、就中林信篤に束髪を命じたことについて、『徳川実紀』では次のように記されている。

抑本邦中頭兵革打つづきしより学政荒廢しければ室町將軍の頃文学五山緇流の手に落しより儒をもつて業とするものみな剃髪し釈徒に同じ姿となりし弊習數百年をへてあらたむる事を得ざりしに當代聖人の道を尊崇あつくしきりに学政を振起したまふあまり御英断ありてかくぞ仰出されける⁶⁶。

すなわち、儒仏分離が幕府によって宣言されるとともに、文教担当の専門職としての儒者の立場が明らかにされて

いる。更に、儒者のこうした世俗化がもたらした影響については次のように続けられている。

これより旧年の弊風一時に改り官儒は更にもいはず諸侯の門下に経をよこたへ郷党に冊を狭む輩までみな汙俗を變じ四海の内儒者の道は即ち王侯士大夫の道にしてかの道釈の徒とは涇渭の別明らかになることとなりぬ⁽⁴⁾。

このように、儒学と仏教とは異なり「儒者の道は王侯士大夫の道」であることにより、儒学を受容する対象を特定の知識人から武士階層の全般へと拡大する大きな要因となった。こうして、儒者の役職が文教担当の専門職として確立され、林家の門下生が「儒員⁽⁵⁾」として幕府に登用されたことは、諸藩の儒者招聘及び家臣への儒学奨励に大きな影響をもたらすことになる。以上のような綱吉の公的な政策とともに、綱吉の私的な生活慣習もまた藩儒の出現にすくなくならずの影響を及ぼした。たとえば、綱吉はしばしば柳沢吉保（二六九―二七四）邸を訪問しているが、その都度綱吉は自ら儒書を講義している。その返礼乃至は歓待のため、吉保が儒書を講義したり、また家臣の中で儒学の素養のあるものに講義を命じている⁽⁶⁾。このような風潮は社交的な意味も加わって、先に触れたように、諸藩の江戸藩邸に直接的な影響をもたらし、やがては国元へと伝わって行くのである。元禄期に限らず、江戸藩邸内での儒者の登用や教育施設の設置、諸藩の林家門下生の招聘及び後の寛政異学の禁の全国的な浸透などにおいて、参勤交代制や江戸藩邸が教育史上において果たした役割を如実に見ることができるといえる。

薩摩藩においては、林家の地位が向上しつづつあった寛文年間に羅山門下の菊地耕斎が江戸藩邸に招聘されたことは既に述べたが、元禄から享保にかけて江戸で学んだ藩士及び儒者が薩摩学とは異なる系統の儒学をもたらすようになった。その主流となったのは室鳩巢（一六五―一七四）の朱子学である。鳩巢は名を直清、字は師礼または汝玉と称し、寛文二二（一七二七）年に加賀藩主前田綱紀に出仕し、藩命によって京都に出て木下順庵（一六三―一六九）に入門している。

正徳元（一七二一）年に、同じく順庵門下生で六代將軍家宣を補佐して幕政に關与していた新井白石（一六五七—一七三五）の推挙により、幕府の儒員に登用された。享保七（一七三二）年には七代將軍吉宗の命により、寺子屋教育のテキストとして広く流布された『六論衍義大意』や『五倫五常名義』の他に、薩摩藩の武士教育のテキストとして使用された『赤穂義人録』などを著わしている。鳩巢が登用された頃の中央では、順庵門下生をはじめ当時の江戸で一世を風靡した大先輩を形成した荻生徂徠の実弟荻生北溪などの林家以外の儒者が登用され、林家の学問的權威は衰退の傾向にあった。こうした中で、享保四（一七二九）年一月に開講された高倉屋敷での士庶を対象とした講義には鳩巢や木下菊潭ら順庵門下が担当することになり、幕府内では林家や徂徠学派を凌ぐ勢力となった。その中でも鳩巢は「伊藤仁齋の經書を駁して程朱を非るは則ち我が徒の戈を倒にするものにして、また異端なり。その他、博識の著述を以て京師及び東都に鳴るものは則ちいはゆる記誦詞章の学にして、みな俗儒なり」というように、仁齋をはじめ徂徠学などの他学派を一切認めず、「天地の道は堯舜の道なり。堯舜の道は孔孟の道なり。孔孟の道は程朱の道なり」と述べ、一貫して朱子学の立場を堅持した。元禄以降の儒学興隆を背景として、薩摩藩士が鳩巢の影響を受けるに至ったのは、林家の朱子学の凋落と徂徠学の抬頭する中であつて、以上のように朱子学を保持し、しかも幕府儒員として吉宗の信任を受けていたことなどが第一の要因としてあげられる。次に、鳩巢と薩摩藩を結ぶ要因として考えられるのは、鳩巢の『六論衍義大意』の成立事情である。これは既に述べたように、享保七（一七三二）年に吉宗の命によって著わされたものであるが、その原本の『六論衍義』は清の康熙帝の論言を編集したもので、琉球から薩摩に渡来し、享保六（一七三〇）年に薩摩藩主島津經豊が吉宗に献上している。第三の要因として、桂庵以来島津氏の保護のもとに築きあげられた薩南学の伝統、就中その朱子学に対する尊重があつたことはいうまでもない。

江戸で鳩巢に入門して学んだ藩士の中には、児玉凶南や愛甲季平など鳩巢の門人録に特記されたものをはじめ、河口静斎・志賀登龍・伊東友斎などがあり、いづれも帰藩の後、次章で述べる薩摩藩独特の教育機関である郷中教育を通して鳩巢の学問を広めた。こうして鳩巢系の朱子学が隆盛する一方、薩南学は如竹の弟子愛甲喜春以後は人物を出さず、元禄の中期頃より衰微して享保期になると完全に鳩巢の影響を受けた儒学に取って代わられた。鳩巢の儒学は同時代の荻生徂徠のような独創的な思想を有したのではなく「明代儒学その他の異流との媒介を拒否する完結性の濃い^⑩」ものであり、「定型的な朱子学^⑪」の域を出るものではなかった。しかし、中世以来の伝統的な薩南学には見られない学校教育に関する理論と実践を提供し、それは鳩巢自身が幕府の文教指導者として自ら体験したところのものであった。つまり、鳩巢の学校の官営と出席義務化の主張^⑫は近世中期以降の藩校全般にわたる基本的な運営方針でもあった。従って、鳩巢学の薩摩入来は藩校創設に向けての、いわば主観的条件となつたのである。そうして、安永二(一七五五)年の藩校造士館の教育を担つたのは、このような鳩巢学を信奉する学者に他ならなかつた。

三 郷中教育

桂庵玄樹によつてもたらされた宋学^⑬朱子学が薩南学派として受け継がれ、中世から近世初頭にかけての薩摩の武家教育にすくなからずの影響を及ぼし、またそれを基盤として、元禄期以降は江戸における儒学興隆の影響を受けて室鳩巢の儒学が薩摩に浸透したことはこれまで見てきた通りである。それでは、未だ藩校が創設されていない時期において、こうした儒学は一体如何なる教育形態によつて武士に受容されたのであろうか。薩摩藩の武家教育の原初的

形態である郷中教育の形成とその實際を明らかにする中で、この問題を考察したい。

郷中教育は、学校形態を意図として創設されたいわゆる郷校とは全く異質のものである。それは、薩摩に特有の社会構造（乃至は藩構造）を背景として、武士の生活の場から形成された、いわば自生的な教育形態であるといえる。郷中教育の實際に立ち入る前に、それを生み出した薩摩の社会構造または藩政上の特質に触れておきたい。

島津氏は、一二世紀の守護職就任以来近世に至るまで、時代によっては多少の領土の増減はあったが、数世紀にわたって薩摩・大隅・日向の三州を統治し、根本的な構造改革を経ずに幕藩体制に組みこまれたために、他藩とは異なる社会構造を有することになった。たとえば、薩摩藩の総人口に占める武士の比率は、明治四（一八七）年の「鹿児島県高調」によれば二六・三八%と同年の全国平均の五・七二%をはるかに圧倒している。そうして、家臣団のうち一〇%の武士が城下に居住し、残りの九〇%の武士は郷土として、薩摩五一郷、大隅四二郷、日向諸県郡二〇郷の一三郷に分散して居住した。これが一般に外城制といわれているものである。外城における郷土は兵農未分離の状態におかれており、城下土中より派遣された役人が詰める地頭仮屋の周囲に麓（ふもと）と称する地域を形成して、そこに居住した。郷土の下には、一家から数家よりなる「門」に組織された農民がいて、貢租・賦役などの農民支配はこの「門」を単位としておこなわれた。こうした中において、郷土は庄屋等の地方三役のすべてを独占するとともに、大工主取・楯楯見廻・鍛冶主取など商工業の大部分を掌握しており、郷村支配の末端機関として位置づけられていた。このようなどころから、薩摩藩の領民統制における郷土の役割は非常に大きな意味を持っており、郷土の統制がすなわち領民支配の重要な要因となったわけである。また、郷土に限らず、総人工の二六%を占める家臣団の統制は領国の経営上最も大きな政治課題であったといえよう。

このような家臣団の統制組織として、薩摩藩では五人組制度が採用されていた。元来、組とは戦時における戦闘組織の単位として用いられたが、天文八（一五九）年の忠良・貴之の連判による「掟」の第一条には「諸士中忠孝の道第一に相守り、五人組中むつまじく可相交一事」とある。つまり、平時においても武士の生活共同体として、相互規制の役割を果たすものであった。先に述べた島津忠良の「日新いろは歌」もこうした五人組の生活規範として流布されたのである。近世になると、五人組の制度は島津光久により城下における行政単位として更に細分化された。つまり、城下土を地域別に六組に編成し、各組は更に一〇組の小組を従え、各組には各々の統轄者としての組頭が任命され、家臣団を統制した寛永一九（一六四二）年に出された「組頭論達」には、組頭の任務として次のような事柄があげられている。

- 一、組中ニ野心不忠之者可有之之時ハ早々可被致言上候。各組頭油断ニテ於不申上者、組頭並談合衆同意ノ心底タルベキト。
- 一、組中ニ喧嘩事出合候ハ、早速寄合致談合可相濟事。
- 一、御奉公ノ談合候テ組頭ヨリ申付事。附、出物首尾ノ事。
- 一、作病ソノ外御奉公ノ方ニ難渋申シ氣任セノ輩於有之者、以談合候。言上曲事ニ可申付事。
- 一、組中ニ鬼利支丹宗並ニ一向宗於有之者、可致言上糺明ニ可申付事。
- 一、組中於緩者、組頭談合衆可為越度事。
- 一、訴訟其他申分ノ儀、組頭ニ尋申候テ氣任セニ公儀ニ雖為申出ニ受付問敷候間、可有其心得事。

この論達から明らかのように、組は行政単位であると同時に、武士の日常生活を通しておこなわれる教化組織としての性格をあわせ持つものであった。一般的に、近世社会に普及した五人組制度は、慶長三（一五九）年の高礼に「辻

切盜賊ノ儀ニ付テ諸奉行入、侍ハ五人組、下人ハ十八組ニ連判ラシルシ、右惡逆不可_レ仕旨請合可_レ申事⁽⁶⁾とあるように、比隣検索と相互請合を目的として使用され、寛永一四（一六三七）年に三代將軍家光によって浪人取締りやキリシタン禁制を目的に一般民衆にも強制的に施行されるようになった。それ以降、五人組制度は主に民衆の自治組織として、法令の伝達や地域における相互扶助等の他に、幕府の庶民教化の組織単位⁽⁷⁾としての性格を強めてくる。これとは逆に、薩摩藩の組制度は藩の中央集権機構の整備と封建官僚体制が確立されて行く中で、武士の自治組織としての性格から行政単位としての機能が重視されるようになる。この組制度がいつ頃まで教育乃至は教化組織としての性格を保持していたかは明らかではないが、鳩巢の儒学が江戸から薩摩にもたらされた時には、「組講積⁽⁸⁾」と称して各組の組頭の私邸において四書の講義がおこなわれていたともいわれていることから、次に述べる郷中教育が整備され藩校造士館が創設されるあたりまでそうした機能を有していたと思われる。薩摩における五人組制度は、戦国末期から近世に至る過程において、新たな武士像⁽⁹⁾が求められた中で薩南学の影響の下に近世武士の形成という役割を担い、また家臣団統制のためのイデオロギーを培養したものであったといえよう。

組と同時に、藩校創設以前の薩摩藩において教育組織としての機能を担ったものとして郷中教育がある。薩摩藩の城下では一区画が約一万坪の広さからなる「方限⁽¹⁰⁾」という区画が設けられており、郷中はこの方限を基盤として形成された青少年のサークルである。郷中という名称が一般に使用されるようになったのは享保期以降のことであり、それ以前は「咄相中」または「二才咄⁽¹¹⁾」と称されていた。その発生を辿って行けば、既述した島津忠良の「咄」という会合あたりに遡ることができるが、それが普及したのは文祿年間であるといわれている⁽¹²⁾。文祿元（一五九二）年の豊臣秀吉の朝鮮出兵に際し、島津氏からは一万余名の武士が派遣されたのであるが、その間に青少年の風紀が紊乱するよ

灌校教育の前提

うになつた。つまり、それまでは生活を通して子弟を教育してきた組が、朝鮮出兵によつてその機能を果せなくなつたのである。それに代わつて登場したのが「咄相中」はなしあいちゆうである。「咄相中」の目的としたところについては、慶長元(一五九〇)年に定められた「二才咄格式定目」からその粗しを知ることができるので、やや長文にわたるが、全文を引用しておきたい。

二才咄格式定目

- 一、第一武道を嗜むべき事。
- 一、兼て士の格式油断なく穿儀致すべき事。
- 一、万一用事に付きて咄外の人に参会致し候はゞ用事済み次第早速罷歸り長座致す間敷事。
- 一、咄相中何色によらず入魂に申合せ候儀肝要たる事。
- 一、朋輩中無作法の過言互に申懸けず専ら古風を守るべき事。
- 一、咄相中誰人にてても他所に差越候節その場に於いて相分ち難き儀到來致し候節は幾度も相中得と穿儀致し越度無之様相働くべき事。
- 一、第一は虚言など申さざる儀士道の本意に候条専らその旨を相守るべき事。
- 一、忠孝之道大形無之様相心懸くべく候然しながら逃れざる儀到來候節は其場をくれを取らざる様相働くべき事武士の本意たるべき事。
- 一、山坂の達者は心懸くべき事。
- 一、二才と申者は落鬢を斬り大りはをととり候事にては無之候諸事武辺を心懸け心底忠孝之道に背かざる事第一の二才と申者にて候此儀は咄外の人絶えて知らざる事にて候事。
- 一、右條々堅固に相守るべし。もし此の旨に相背き候はゞ二才と云ふべからず。軍神摩利支天八幡大菩薩武軍の冥加尽き果つべき儀疑なき者也。

以上の条項から明らかなように、「咄相中」は学問修得を内容とするのではなく、組の機能と同様に、共同生活における相互練磨、つまり生活を通しての自己陶冶を目的とするものであった。特にその特質は、第二条と第六条に端的に表明されている。第二条にあるように、武士としてふさわしい在り方なり行動様式を常に「穿儀」し、また第六条では「相中」すなわちその集団から外に出た際に遭遇する処理できない問題を「相中」の中で「穿儀」し、如何なる場合においても「越度無之様」に行動できるように日頃から訓練しておかなければならないというのである。この「穿儀」というのは、問答形式により問題解決へと至る方法であり、それは「相中」という集団の中の共同思考として展開される極めて教育的な意味を持つ用語である。「穿儀」は後に「詮議を掛ける」というふうで使用され、日常的に誰しもが遭遇するような事件、たとえば「兩人の武士あり、互に抜刀闘争するものに逢いたるときは如何⁽⁶⁾」とか「無二の親友あり、果実又は物を持ち来り、汝と共に之を食して後、其の物は窃に盗み来りし事実を告げ汝に他言せざることを切望せしときは如何⁽⁷⁾」というような状況を設定し、下級生の返答を通して更に論議を展開するのである。つまり、武士社会における生活実践と結びついた、いわゆる問題解決学習 (problem solving method) の一種とみることができる。

近世初頭の「咄相中」は藩によって組織されたものではなく、どちらかといえば自然発生的な「集まり」という性格が濃く、従ってそれへの参加も強制的なものではなかった。しかし、全く藩の干渉がなかった訳ではなく、たとえば島津義弘は相中の二才衆が毎夜徘徊して町人に乱暴を働らくのを聞き、四書を買いつけて読ませたりしている⁽⁸⁾。

「咄相中」が「方限」という明確な地域性を持ち、郷中教育という形態を取るようになるのは元禄期以降のことである。元禄期といえば、江戸を中心にいわゆる元禄文化が開花して生活全般が華美に流れ、武士社会においても綱紀の

弛みが顯著に現われた時代である。このような現象は薩摩藩においても例外ではなく、相中の中にも「吉屋二才」という衣裳の華美を競う軟派集団が輩出するようになった。こうした二才衆の風潮に対して、しばしば論達が出されたのであるが、宝永三（七〇三）年に島津吉貴により布達された「御袖判條々」は単に綱紀肅正を意味するだけではなく、「咄相中」に新たな性格と方向を示唆するものであった。つまり、「親子兄弟ノ睦朋友ノ交正ニ礼法不可紛ニ風俗」就中若き者共学問武芸俄ニ修練難ニ成事候間別テ心掛可相ニ嗜之其身勤正敷行跡能キ者ハ奉公ノ品能可召ニ仕之一以下略^三」というように、学問が武芸とともに課され、しかも役職に就く際の条件となるものであるとされている。薩南学の儒学が政治学として上級武士に受容されたのに対し、これまで述べて来たように一般武士の子弟教育においては学問としてよりも経験主義的な生活学習の中で受け止められて来たのであるが、ここに至って広く子弟教育の中に浸透し始めるのである。すなわち、元禄期以降特に享保期にかけて「咄相中」は「郷中」と称されるようになり、学問サークル^二教育組織としての性格を強めるのであった。「咄相中」が二才^二という一五歳頃から二四歳頃までの男子の集まりであったのに対して、「郷中」ではその下に稚児^{ちご}が設けられ、それは更に六歳から一〇歳までの小稚児と一一歳から一四歳までの長稚児に分けられ、二才の上には二四歳以上の長老^{おんちん}が設けられて郷中の相談役として控えていた。これはそのまま郷中教育の等級制となるものである。郷中の運営は二才の中から選ばれた二才頭（郷中頭）を中心としておこなわれたが、郷中には特別な建造物がなく、各々持廻りで家屋を提供し、これを「座元」と称した。その教育は、いわゆる教師と生徒という関係を前提としたものではなく、上級者が下級者を教育する完全な自治形態を取っていた。たとえば、長稚児は小稚児に「日新しいは歌」や島津氏に關係した「虎狩物語」及び「薩隅日三州府君歴代歌」等の暗誦の他に四書・五經の素読を指導し、長稚児は「夜咄の座元」という夜の会合に出席して二才より

四書・五経及び「詮議」等によって指導を受けた。

こうした郷中教育が形成された背景には、元禄期における道徳的頹廢の中に早くも体制にかかわる危機的状況を見出し、学問を通して体制秩序の維持をはかろうとした為政者の政治的発想があり、更に享保期には室鳩巢に学んだ藩士が組講釈を媒介として儒学を広めたことなどがあつた。こうした教育形態を持ち、しかも中世以来の薩南学の伝統を有していた薩摩藩において、何故に藩校の設置が遅れたかという疑問が最後に残る。この問題については紙面の都合上、薩南学の学問的乃至思想的性格と島津氏におけるその受容の方向性及び薩摩藩の社会構造上の特質、とりわけ兵農未分離な状態での外城制等の存在を指摘しておくにとどめたい⁹⁰。郷中教育は藩校創設に向けての大きな要因となつたばかりでなく、藩校造士館が創設された後も藩校教育を補完するものとして存続し、明治維新後は学舎教育に受け継がれ、そうして西郷隆盛(一八三〇—一八七七)の私学校もまた郷中教育の伝統の下に形成されたものであつた。

——昭和五十四年二月成稿——

注(1) 藩校教育の対象は各々の藩や創立時期によって異なるが、普通は藩士を主とするものであつた。しかし、極めて少数の例ではあるが、町人や農民、それも上層部の子弟の入学を許可した藩校も存在した。だが、こうした士庶共学の機関としては、

藩校とは別に郷校が地方に設置されることもあつた。

(2) 拙稿「近世儒学教育理念の形成——山崎闇斎と白鹿洞書院揭示——」(「文化学年報」第二十六輯、昭和五十二年)を参照されたい。

(3) 拙稿「近世初期学校教育の研究——岡山藩校を中心として——」(「文化史学」第三十三号、昭和五十三年)を参照されたい。

(4) 丸山真男『日本政治思想史研究』第一章第一節参照。ここで、丸山氏は日本における儒教、就中朱子学の受容について「近世封建社会の社会構成と儒教倫理の思想構造との類型的な照応(同書、一一頁)」という客観的条件と、儒学が仏教から自立

藩校教育の前提

藩校教育の前提

- し、いわゆる日本朱子学を形成するに至った「儒教そのものの思想革新」(同書、一一頁)という主観的条件をあげている。
- (5) 薩摩藩が一貫して開国論の立場を取ったことについては毛利敏彦『明治維新政治史序説』を参照。
- (6) これは別名「文明版大学」または協力者の名をとって『伊地知版大学』と称され、延徳四(四三)年には旧版を再刻して、『延徳版大学』とも称された。現在、保存されているのは後者の『延徳版大学』であり、前者の『文明版大学』は天保期には既に散佚していたといわれている。(『鹿児島県史』第一巻、八〇八頁。)
- (7) 大江文城『本邦儒学史論攷』七六頁。
- (8) 鹿児島県立女子師範学校・同県立第二高等女学校編『薩摩藩家庭教育の研究』三五頁。
- (9) 今中寛司「日本朱子学派の形成とその思想的系譜」(『同志社大学大学院年報』第二輯、一九頁)。
- (10) 原口虎雄『鹿児島県の歴史』一三〇頁。
- (11) 和島芳男『中世の儒学』二二六頁。
- (12) 「南浦文集」巻之中(『新薩藩叢書』四)には、文之が明・琉球・呂宋・安南の国王や船主(商人)に宛てた外交関係の文書(原漢文)が十数通残されている。
- (13) 宇野哲人・乙竹岩三外『藩学史談』二九八頁。
- (14) 「漢学紀源」巻二、桂庵第二十八(『續々群書類従』第十、教育部、五八三頁)。これ以降の「漢学紀源」の引用はこれによる。尚、原文は漢文であるが、筆者これを書き下し文に改める。
- (15) 今中寛司氏は儒学が戦国大名に提供した政治理念については、「儒教一般が本来的に持つ集権的政治性と徳治主義の側面に見られる倫理性は広い意味での領国統治に理論と實際を保障」(『日本朱子学派の形成とその思想的系譜』前掲書、二二二頁)するものであったと述べている。
- (16) 「蔗菴遺稿」(『鹿児島県史』第一巻、八三三頁)。
- (17) 「吾妻鏡」第廿一、建暦三年二月二日の条。尚、原文は次の通りである。
- これを学問
所番と号す
 附近の祗候人のうち、芸能の輩を撰び、これを結番せらる。おのおの當番の日は、御学問所を去らず参候せしめ、面々に時の御要に随ふ。また和漢の古事を語り申すべきの由と云々(『全譯吾妻鏡』第三巻、一九八頁)。
- (18) たとえば、室町初期に流布された『庭訓往来』には「士者。作学文所。子弟・臣可レ学文事肝要也。」とある。石川謙氏

によれば「武家の邸内に学問所の設置を求める一世の風潮をここに感じとることができる」(石川謙『日本学校史の研究』九三頁)と述べられている。

- (19) 石川 謙『日本学校史の研究』一一九頁。
- (20) 「和友賢老詩序」(原漢文)「南浦文集」卷之中(『新薩藩叢書』四、五二七頁)。
- (21) 「漢学紀源」卷三、一翁第三十四(原漢文)前掲書、六〇七頁。
- (22) 「乙卯五月霜雨之中在正興粉寺賦詩並序」(原漢文)「南浦文集」卷之中(『新薩藩叢書』四、五三九頁)。
- (23) 「漢学紀源」卷三、儒俗第三十(原漢文)前掲書、六〇一頁。
- (24) 同書、潤公第三十二(原漢文)前掲書、六〇二頁。
- (25) 同書、六〇三頁。
- (26) 同書、六〇三頁。
- (27) 「日新いろは歌」の名称は必ずしも一様ではなく、今日においては、単に「いろは歌」と表記されることが多い。また、文献によつては「日新公伊呂波歌」と記されているものもある。ここでは、鹿児島県教育委員会の編による『鹿児島県教育史―明治以前―』を参考として、「日新いろは歌」の呼称を使用した。尚、本文の「日新いろは歌」の引用は、同書の四一―四四頁に拠る。
- (28) 鹿児島県教育委員会編『鹿児島県教育史―明治以前―』三五頁。
- (29) 同書、三二頁。
- (30) 山本武夫「薩南学の一考察」(伊東多三郎編『国民生活史研究』三、一五四頁)。尚、文之と島津氏との関係及び文之の儒学的思考について、山本武夫氏の論文から多くの示唆を受けた。
- (31) 「乙卯五月霜雨之中在正興粉寺賦詩並序」(原漢文)「南浦文集」卷之中、前掲書、五三九頁。
- (32) 「勉学文」(原漢文)「南浦文集」卷之上、前掲書、四六九頁。
- (33) 「衆楽記」(原漢文)「南浦文集」卷之上、前掲書、四五五頁。
- (34) 「中庸章句」第二十章(原漢文)「四書集注」(朱子学大系第八卷)四五頁。
- (35) 「感懐」二首并序。これは『新薩藩叢書』四の「南浦文集」卷之中的目録には記載されているが本文中には見えない。発行

藩校教育の前提

元によれば原本落丁ということであったが、樋渡海門の編による『薩摩の文教』（国会図書館所蔵）七三頁には史料として掲載されており、そこから引用した。

- (36) 「西藩野史」卷之十六（『新薩藩叢書』(一)、四〇五頁）。
- (37) 「跋射義書後」（原漢文）「南浦文集」卷之上、前掲書、四七五頁。
- (38) 同書。
- (39) 「跋兵術書後 代羽林殿下」（原漢文）「南浦文集」卷之上、前掲書、四七二頁。
- (40) 「琴記」（原漢文）「南浦文集」卷之上、前掲書、四六四頁。
- (41) 「西藩野史」卷之十七（『新薩藩叢書』(一)、四一三頁）。
- (42) たとえば、西村時彦『日本宋学史』、大江文城『本邦儒学史論攷』、山本武夫「薩南学の一考察」（伊東多三郎編『国民生活史研究』(三)所収）などが代表的である。
- (43) たとえば、大江文城氏は「文之・恭畏の論争は、ただ点法上のことに止まり、また新古両注の異同得失の論には触れていない」（『本邦儒学史論攷』七七頁）と主張されたのに対して、山本武夫氏はそれを単に訓法上の問題としてではなく、恭畏の立場は「旧註派を代表して、朱子学派の粉碎に当らん」（『薩南学の一考察』前掲書、一六七頁）とした、いわゆる思想的論争であったと述べている。
- (44) 「漢学紀源」卷四、如竹第四十（原漢文）前掲書、六二八頁。但し、この章は「漢学紀源」卷四の目次にはあげられているが未稿となっており、本文では独立した章となっていない。しかし、室鳩巢の「如竹翁伝」や如竹の詩文・散文・書簡などが掲載されている。
- (45) 「漢学紀源」卷四、室鳩巢著「如竹翁伝」（原漢文）前掲書、六二七頁。
- (46) この経過については、拙稿「近世初期学校教育の研究(1)——岡山藩校を中心として——」（文化史学会「文化史学」第三十三号所収）を参照されたい。
- (47) 林羅山及び信澄に法印の称号が与えられたことは「武家社会における儒家の地位を一層高からしめる」（和島芳男『昌平校と藩学』四〇頁）結果となり、幕府の文教を独占する大きな契機となったことは疑えない。
- (48) これは寛文二〇（一七六〇）年に全三三〇巻として完成し、「本朝通鑑」と命名された。

- (49) 「敵有院殿御実紀」卷四一「徳川実紀」第五篇、八四頁。以下、「徳川実紀」の引用はすべて『新訂増補国史大系』に拠る。
- 幕府初期の家康の文教事業としては、「孔子家語」「三略」「六韜」「貞観政要」などの中国古典の他に、「群書治要」「続日本紀」「延喜式」「東鑑」や「大蔵一覽」などの和書や仏書の開版がある。これに従事したのは三要(閑室元信)や金地院崇伝及び五山学僧であり、羅山はその一員に過ぎなかった。また、家康への進講も三要による「毛詩」などが行なわれており、家康の頃には儒者としての羅山の地位は決して高いものではなかった。換言すれば、家康は羅山の朱子学に対して特別な配慮をしていなかったと言える。
- (61) 「常憲院殿御実紀」卷二「徳川実紀」第五篇、三八二頁。
- (62) 「常憲院殿御実紀」卷二十一「徳川実紀」第六篇、八二頁。また、同元禄三年九月に、綱吉は高家・寺社奉行・奏者番・鷹間詰・三番頭並びに布衣以上の諸有司を集めて「文道に志し、学問を励むべき」(同書、八四頁)旨を伝え、林信篤の講義を聴聞するように命じている。
- (63) 「常憲院殿御実紀」卷二十三「徳川実紀」第六篇、九五頁。
- (64) 同書。
- (65) 「徳川実紀」に拠れば、羅山以降信篤が大学頭に任命されるまでは、林家の塾頭は「儒臣」や「儒役」または「儒官」と記されており、林家の門下生の中で初めて幕府に登用された坂井伯元は「儒員」と記されている。それ以後は、ほぼ「儒員」という名称が使用されている。但し、石川謙氏によれば、坂井伯元の職名は「評定所目安説」(『日本学校史の研究』二三九頁)となっている。石川氏の調査の原資料となっている林家の入門録である『升堂記』には、この他に「御近習番儒者」とか「評定所勤役儒者」という名称が記されており、天明八(一七九七)年に登用された柴野栗山は「聖堂儒者」、安政六(一八五九)年に登用された中村敏字は単に「儒者」というように記されている。『升堂記』に用いられているのは実務内容を示しているものと思われるが、特に「儒員」と「儒者」の厳密な役職上の相違は明らかではない。
- (66) 「常憲院殿御実紀」卷二十三「徳川実紀」第六篇、一〇四—一〇九頁。
- (67) 「遊佐次郎左衛門に答ふる第二書」(『日本思想大系』四、二四〇—二四二頁)。
- (68) 「駿台雑話」卷一(井上哲次郎・磐江義丸編『日本倫理彙編』七、八三頁)。
- (69) 「西藩野史」卷之二十『新薩藩叢書』(一)、四八七—四八八頁。

藩校教育の前提

- 60 荒木見悟「室鳩巢の思想」(『日本思想大系』64、所収、五一七頁)。
61 同書。
62 中泉哲俊『日本近世学校論の研究』一五四頁。
63 『鹿児島県教育史—明治以前—』(前掲書)三二頁。
64 松本彦三郎『郷中教育の研究』五三頁。
65 穂積陳重『五人組制度』五頁。尚、穂積氏によれば「是レ余ノ詮索シ得タル法令中五人組ノ称号ヲ載セタル最モ古キモノナリ」とある。
66 石川謙氏によれば、五人組はその成立期において外に対しては村や領主に対する共同義務の単位となり、内に対しては相互検索の任務を持っていたが、寛文二(一六六二)年頃より道德的な教化を目的とするものとなって、享保期以降は全く社会教化をその主要な使命とするに至ったといわれている。(石川謙『近世日本社会教育史の研究』一三四頁)。
67 中野哲人・乙竹岩造外『藩学史談』三〇二頁。
68 近世初期における儒学教育の主要な目的として、傍若無人に戦場を駆け、命を賭して戦功を得る、いわゆる戦国武士から儒教道徳を身につけた体制秩序の護持者、つまり封建的官僚の創出があげられる。たとえば、岡山藩主池田光政は武士の綱紀が弛むに至った原因として戦国武士の悪習慣をあげ、寛文六(一六六六)年に創設した藩校においては、在地性の強い従来の武士から中央集権機構に組み込まれた封建官僚としての近世武士の育成を主要な教育目的とした。(拙稿「近世初期学校教育の研究」上岡山藩校を中心として—前掲書、参照)。
69 松本彦三郎『郷中教育の研究』尚、郷中教育に關してはこれに学ぶところが大であった。
70 『鹿児島県教育史—明治以前—』七三頁。
71 鹿児島市編『郷土資料』第二輯四〇頁。
72 同書。
73 学習者が自ら問題を提起し、自らの能動思考によって解明して行くという方法である。「穿儀」には、デューイ(J. Dewey)の、生々しい経験の中から生み出される反省的思考(J. Dewey "How We Think")という問題解決学習に必要な思考方法が引き出されはするが、それは人間に普遍的な認識へと至るものではなく、その反省的思考も武家社会における武士の行

動様式という枠組を出るものでなかったことはいうまでもない。

74 「薩藩旧伝集」巻ノ三（『新薩藩叢書』(一)、三二四頁）。

75 松本彦三郎『郷中教育の研究』七七頁。

76 この問題について、筆者は近くに発表を予定している「島津斉彬の政治と教育」において論じたいと思う。

（付記）

成稿にあたり、今中寛司教授から懇切なる御指導を賜わったことに、あらためて感謝の意を表しておきたい。